التصور الليبرالي للمعارضة الدينية
في النظام السياسي الإسلامي الإيراني

أ/ لطيفة بوبيادة
طالبة دكتوراه علوم - جامعة باتنة

ملخص

إن الثورة في إيران حسمت إزدواجية الولاء في المجتمع إلى السلطة السياسية ومرجعية التقليد لصالح الولي الفقيه، لكنها لم تحسم النقاش الفكري بين التيارات التي شركت في الثورة وبالرغم من أن نظرية ولاية الفقيه أصبحت في الواقع السياسي الدستوري، لبناء شكل الدولة الإسلامية الإيرانية، إلا أنها خلقت نوعا من الوحدانية الثيوقراطية لتحل محل التعددية الشعبية التقليدية المعطاة لمراجع التقليد. فكانت بذلك بداية لبروز معارضة دينية من أجل داخل وخارج النظام السياسي الإسلامي الإيراني، إلى الدعوة لإعادة مراجعة شكل النظام السياسي الإسلامي برمته مع تفسير مفهوم الولي الفقيه، ورغم حدود مسؤولياته وحصرها في المسائل الفقهية.

كلمات مفتاحية: الثورة، الولي الفقيه، الدولة الإسلامية الإيرانية، الثيوقراطية، المعارضة الدينية

Abstract

The Iranian Revolution stated the double alienation in the society in the profit of the political authority and the reference of tradition for the "Jurist's ruling" (Fakih ruling).Meanwhile, this revolution could not put an end to the intellectual discussion between the different currents which took part in the Revolution.

Despite the fact that the Jurist's ruling "theory became the fundamental constitutional basis of the Iranian Islamic State and the main determinant in the Iranian political system, it created a kind of theocratic unicity to replace the conventional chiite pluralism which belonged to the traditional references . Afterwards, this led to the appearance of a religious opposition from the Inside and outside of the Iranian political system. Later on, this opposition developed and clashed with the Iranian regime and started to call for a whole revision of the entire nature of the Iranian political system , and a reinterpretation , a concise re definition of the "Jurist's ruling " authority and essence, and to limit his responsibilities and restrict them only in the jurisprudence items.

KEY WORDS : Revolution - Jurist's ruling - Iranian Islamic State - Theocracy - Religious opposition

مقدمة:

رغم أن الثورة في إيران قد حسمت ازدواجية الولاء في المجتمع إلى السلطة السياسية ومرجعية التقليد لصالح الولي الفقيه، لكنها لم تحسم النقاش والخلاف الفكري بين التيارات التي شاركت في الثورة، الأمر الذي انعكس على اختلاف دلالات المفاهيم في الثقافة السياسية لهذه الانتماءات أو انقسام وتنوع الاستقطاب الإيديولوجي بين تيارات متشددة ومعتدلة.

أفرزت مساعي التيار الديني المحافظ والإمام الخميني في مأسسة دور الفقهاء بعد نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية وتأسيس نظام سياسي إسلامي معارضة واسعة حول الدور المتزايد لرجال الدين في الحكم.وتضم هذه المعارضة تيارات واسعة من الجماعات تتشكل من قوى دينية ليبرالية ويسارية، ومن داخل وخارج النظام السياسي، وقد شاركت أغلب هذه التيارات في الثورة الإيرانية إلى جانب الإمام الخميني.

وبعد وفاة الإمام الخميني أثارت حدود وصلاحية الولي الفقيه جدلا وخلافا واسعا بين الفقهاء والسياسيين أدت إلى تطور تصورات المعارضة الإيرانية حول شكل النظام السياسي الإسلامي، وهذا التطور الفكري يدفعنا إلى الطرح التساؤلات التالية:

- ما هي طبيعة المعارضة الدينية في النظام السياسي الإسلامي الإيراني؟
- كيف تطورت المعارضة الدينية داخل إيران؟
- ماهي التصورات المختلفة لتيارات المعارضة حول الحرية السياسية في النظام السياسي الإسلامي؟
- ماهي آليات النظام السياسي الإيراني في مواجهة المعارضة؟

تعددت الآراء داخل الحوزة الدينية حول حدود ممارسة الولاية بين ولاية الفتوى والقضاء والجهاد وإقامة الشعائر، وتجاوز ذلك إلى الإشراف على مطابقة القوانين للشريعة الإسلامية(1). وتطورت هذه الآراء إلى ظهور معارضة دينية داخل الجناح الديني في التحالف الثوري لتطبيق الإمام الخميني لولاية الفقيه(2)، ويمكن تقسيم المعارضة الدينية إلى مرحلتين الأولى تمثل فترة الإمام الخميني أما الثانية فتمثل فترة الإمام خامنئي.

أولا: المعارضة الدينية

1-المعارضةفي مرحلة الإمام الخميني:

تكمن أهمية المعارضة الدينية في هذه الفترة في أنها قادها أبرز علماء الدين الذين كان لهم دور كبير في نجاح الثورة الإيرانية وأصحاب منزلة علمية تفوق منزلة الخميني ذاته، وأهم هؤلاء آية الله شريعة مداري. وقد برز الخلاف بين الإمام الخميني وآية الله شريعة مداري بداية عند العمل على وضع دستور إسلامي لدولة عام 1979، حيث أراد الخميني إجراء استفتاء شعبي على دستور تمت كتابة مسودته استنادا إلى كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، في حين رأى آية الله شريعة مداري مؤيدا من بعض التيارات السياسية، أن يعرض الدستور الجديد على جمعية تأسيسية منتخبة من كل فئات الشعب وبعد المصادقة عليه يعرض على استفتاء الدولة الجديدة(3). ولحل هذا الجدال تقرر انتخاب جمعية من الخبراء كحل وسط تتكون من خمسة وسبعين عضو أسندت لها مسؤولية دراسة مودة الدستور التي أعدها الخميني، وإقرارها أو إدخال تعديلات عليها قبل عرضها للاستفتاء الشعبي، غير أن آية الله شريعة مداري وأنصار الجبهة الوطنية اعترضوا على هذه الإجراءات وعلى طريقة تنظيم العملية الانتخابية وقاموا بسحب مرشحيهم.

وبذلك فاز أنصار الخميني، ووضعت الجمعية المنتخبة (التي تحولت إلى مجلس الخبراء) الصيغة النهائية للدستور في ديسمبر 1979(4)، وجعل من إيران دولة تيوقراطية وأعطى للخميني سلطة مطلقة وفقا للمادة 110، كما تم إبعاد قوى المعارضة(5).

وعلى ضوء الصلاحيات التي منحها دستور 1979 للسلطة الدينية ممثلة في ولاية الفقيه، وجه آية الله شريعة مداري والعديد من رجال الدين انتقادات عديدة للدستور لتوسيعه دور الولاية لأنها تمهد الطريق لخلق ديكتاتورية أسوأ من ديكتاتورية الشاه(6). والملاحظ هنا أن نظرية الخميني حول ولاية الفقهاء المطلقة التي بدأ في تطويرها منذ بدايات السبعينات في كتابة الحكومة الإسلامية لم تركز عليها تيارات المعارضة الإيرانية التي اشتركت مع الإمام في الثورة على نظام الشاه، كما أنها لم

تحظ بتركيز من الإمام الخميني نفسه. لم تتضمن المداولات الأولى حول الدستور إشارات واضحة عن منصب الفقيه وحدود صلاحياته، وقد أقرت النظرية خلال المراحل التي تلت دستور 1979 عندما رغب التيار الديني والإمام الخميني في مؤسسة دور الفقهاء، مما أدى إلى بروز تيار ديني معارض للشكل الذي طرحت به ولاية الفقيه من الإمام الخميني قاده آية الله شريعة مداري[7].

وقد رفض آية الله شريعة مداري فكرة عموم ولاية الفقيه من الأساس وأكد أن المبدأ الذي سعى إليه هو أن يحكم الشعب نفسه وهذا ما يعبر عن جوهر الجمهورية الإسلامية، وبالتالي لا يجوز أن يحكم جزء واحد أو طبقة واحدة، ويحق للشعب وحده أن ينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر، وضرورة أن تنال كل حكومة ثقة البرلمان بعد أن يعينها رئيس الجمهورية، وعند إقرار البرلمان للقوانين يجب مراعاة رأي الأغلبية انطلاقا من عدم جواز مخالفة هذه القوانين للإسلام لأن الأكثرية الساحقة للدولة تمثل المسلمين. وطالب شريعة مداري علماء الدين بالعودة إلى المساجد والحلقات الدراسية وترك السياسة لرجال الدولة[8]. وعليه دعا آية الله شريعة مداري إلى إقامة جمهورية ديمقراطية إسلامية ترتكز على الإرادة الشعبية الحرة وبين على دور رجال الدين.

وانتشرت المعارضة النظرية الولاية داخل الطبقة الدينية وتعدت مستوى المراجع والمجتهدين الكبار إلى المستويات الأخرى في الحوزة وانتقلت إلى الاختلاف في الجهاد الديني، وقد تأسست هذه المعارضة على مقاومة المراجع الشيعية لتقليص الصلاحيات التي يتمتعون بها عند تنصيب الإمام الخميني كقائد ديني وسياسي للأزمة الإيرانية وخشيت المراجع من أن يصبح الخميني هو المرجع الأوحد ويهمش دورهم وآرائهم. وهذا يعني أن معارضة ولاية الفقيه كانت في الواقع هي معارضة لأسس ومنطلقات جمهورية إيران الإسلامية التي أسسها الخميني والمتمحورة حول الولي الفقيه[9].

ورفضت جماعة حوزة قسم الولاية من حيث المبدأ، وعرفت باسم جماعة الحجتية أو حزب الإمام الغائب لأنها دعت إلى الثبات على العقيدة والالتزام بالنصوص المنقولة عن الأئمة والاكتفاء بذلك إلى أن يظهر الإمام الغائب. وعارضت هذه الجماعة انشغال رجال الدين بالسياسة وحصرت دورهم في الدعوة والتربية العقيدية[10].

كما رفض رجال الدين التدخل المباشر للولي الفقيه في العملية السياسية، وتشكل ما أسماه المراقبون بحزب آيات الله في معارضة الخميني[11] والذي شمل آية الله طالقاني الذي ندد بآراء المتشددين من رجال الدين لاسيما في مجلس الخبراء التي ابتعدت عن الشورى ونادت بإقامة هيكلية هرمية خاصة للسلطة بقيادة رجال الدين[12]، ورأى أن النظام الإسلامي لا يجعل لفرد سلطة على فرد آخر، أو لحزب أو جماعة أي حق في السلطة المطلقة على الشعب، وأن النظام الإسلامي يختلف عن كافة الأنظمة الأخرى (الديكتاتورية، الرأسمالية، الشيوعية...إلخ) في هذا الأمر[13]. وحسب طالقاني يعد مبدأ الشورى الأساس الوحيد لاكتساب الشرعية وليس الاستناد إلى مبادئ الديموقراطية لخدمة مصالح ضيقة لفئة واحدة وهي رجال الدين، اعتبر طالقاني أن المسجد هو المكان الأنسب رجال الدين وليس المناصب الحكومية.

واتفق آية الله الشيرازي مع رأي طالقاني بتأكيده أن الدور الأساسي لعلماء الشريعة يتمثل في القيادة الروحية والأخلاقية في المجتمع الإسلامي وحث علماء الدين على عدم تركيز السلطة السياسية في أيديهم ونبه آية الله الشيرازي على خطورة الأوضاع إذا ما اتجه علماء الدين إلى احتكار السلطة واعتبار المعارضة لهم هي خيانة عظمى[14].

وشكك آية الله زنجاني بأن يكون لولاية الفقيه السلطة المطلقة في تفسير القوانين الدستورية والتشريعية على أساس أن فكرة ولاية الفقيه تعني في الأصل القدرة على إصدار الفتوى والأحكام وإرشاد الناس فيما يتعلق بمسائل العقيدة، ولا تمتد أبدا إلى ممارسة السلطة السياسية الكاملة[15].

كما عارض أنصار الإسلام الإصلاحي نظرية ولاية الفقيه دون رفض توافق الإسلام مع الديمقراطية، ونادوا بإقامة مؤسسات ديمقراطية في إيران وفقا لإطار الأعراف والقيم السائدة في المجتمع، ولجأ الإصلاحيون إلى المبادئ الإسلامية لمعارضة تركيز السلطة في شخص واحد مثل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتكريس مفهوم الحكومة الإسلامية ذات مؤسسات ديمقراطية.ضم هذا التيار آية الله مظهري الذي فند مفهوم الوصاية (الولاية)، ونادى بحكم قائم على التمثيل النيابي، وقسم شرعية الحاكم في الفقه الإسلامي إلى نوعين، أولهما يستمد من الوصاية، أما الثاني (وهو المفضل) فيستمد شرعيته من موافقة الناس عليه، أي حكومة ممثلة للشعب. أكد آية الله مظهري بأن الاشتراك في العملية السياسية هو حق يكفله الإسلام[16].

وطرح صالحي نجف أبادي حجة مماثلة بالقول إن الحاكم في آية حكومة إسلامية يسمى بالولي الفقيه، لكن كلمة فقيه لا تعني بالضرورة أحد خريجي المعاهد الدينية، فالفقيه هو شخص ضليع في شؤون الحكم ويتصف بالتقوى والورع والعدل. ويتولى الولي الفقيه (الزعيم السياسي) منصبه بموجب عقد يبرم بينه وبين الشعب ويشترط رضا كلا الطرفين عن بنود العقد وإذا انتهك الحاكم شروط العقد، فيمكن عزله من طرف الخبراء الذين يختاره الشعب، وعليه فالمقصود بولاية الفقيه حسب نجف أبادي هو التمثيل السياسي للشعب على يد الفقيه في شؤون الشعب[17].

وقد كان رد الخميني على معارضة تيار آيات الله واضحا بقوله إنه لا يمكن الحديث عن دولة إسلامية بدون إسلام، وإسلام بدون رجال الدين[18] وأن العناصر المتحجرة والمتظاهرة بالتقديس تتمثل في مرحلة ما قبل الثورة الفقهاء الرافضين للجهاد ضد الثورة.وعلماء الدين ما بعد الثورة الذين رفضوا تولي المناصب الهامة لأنهم لا يفهمون المعنى الحقيقي للإسلام ومصلحة العالم الإسلامي[19].

وتطورت المعارضة الدينية باتجاه منحى آخر منها امتدت إلى المراكز العليا للمؤسسة الشيعية بدعوة نائب المرشد آية الله منتظري إلى إعادة النظر في الولاية المطلقة، وضرورة اقتصارها على المسائل الدينية ومراقبة سير المجتمع والتحذير عند انحراف المسؤولين في العدل. وقد انتهج آية الله منتظري في دعوته موقف آية الله نجف أبادي، حيث دافع في الحكومة الممثلة للشعب والمشاركة السياسية وأكد أن تكليف الفرد بمسؤولية الحكم يقوم على أساس عقد اجتماعي يبرم بينه وبين الشعب، ويضفي هذا الحاكم الشرعية على سلطته عن طريق الانتخاب، ورأى آية الله منتظري بأن تولي الفقهاء مسؤولية تأسيس حكومة وتولي مقاليد الحكم في زمن غيبة الإمام الثاني عشر لا يستند إلى أسس قوية في المصادر الإسلامية وأن الفرق الوحيد بين الديمقراطية العلمانية والحكومة الإسلامية هو ضرورة تعلي الحاكم في الحكومة الإسلامية بالتقوى والحكمة، وأن تكون القوانين إسلامية[20]. واتفقت كل التيارات الفاعلة على تأكيد التزامها الداعم لما عرف بخط الإمام والعمل بأقواله[21].

2-المعارضة في فترة خامنئي: وتوزعت على مستويين متدرجين:

أ-معارضة طرح خامنئي كمرجعية الشيعية:

تنامت حركة نقدية داخل إيران وخارجها بعد وفاة الإمام الخميني واستبعاد آية الله منتظري كخليفة متصدر بصورة طبيعية من النظام القيادي للمرجعية الإيرانية، وقد عارضت هذه الحركة طرح علي خامنئي كمرجعية شيعية بديلة للجمهورية إسلامية سبب عدم أهليته العلمية وانتمائه إلى طبقة متأخرة في التسلسل الهرمي الحوزي، إذ لم يملك خامنئي المؤهلات الفقهية الضرورية للصعود إلى مرتبة آية الله العظمى المخصصة للفقيه الجامع لشرائط الولاية. كما برزت معارضة دينية من النجف لعدم طرح مرشحين للمرجعية من النجف واستنكار طريقة تنصيب المرجعية في إيران[22].

وأنتجت هذه المعارضة الدينية الجديدة مأزقا خطيرا ناشئ عن فراغ مرجعي سياسي في ظل استقطابات مرجعية متنافرة بدأت بالبروز في الساحة الشيعية بعد وفاة الخميني مثل محمد روحاني، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد الشيرازي، والسيد، السيد القمي، وحسين على منتظري، وهي مرجعيات غير مقبولة من النظام السياسي الإيراني. وتفاقم

المأزق في الحيز السياسي الدولي بوفاة آية الله الأراكي وآية الله كليكاني، وخلو الساحة الإيرانية من مرجعية تنتمي إلى جيل المراجع العظمى وإمكانية انتقال المرجعية إلى خارج إيران وتحديدا إلى النجف في العراق، ولذلك سعت الدولة الإيرانية إلى تأهيل علي خامنئي لتعبئة الفراغ المرجعي الدولي.

وتصاعدت حدة المعارضة الدينية في هذه الفترة سبب فرض الواقع السياسي الجديد لمعادلة جديدة ونظاما معياريا مختلفا للمرجعية (ثورية ومحافظة) حيث أدخلت النضالية السياسية كعنصر فعال في بنية المرجعية الشيعية، ويكمل هذا العنصر المرجعية في نطاقها الفقهي، وهو ما صرح به السفير الإيراني السابق لدى الفاتيكان هادي خسر وشاهي بقوله: «إن التاريخ الجهادي والسياسي والإداري الذي يملكه السيد خامنئي ودوره الحالي في إدارة مؤسسات الدولة المدنية والدينية تعطيه الأولوية لإحراز المرجعية العامة». وعليه فالمرجعيات لا تستطيع فرض نفسها دون الاستعانة بقوة سياسة أي الدولة وإلا ستحصر في نطاق الاجتهاد الفقهي (الفتاوى) رغم إحرازها لنصاب فقهي سياسي كامل مثل الشيرازي ومنتظري(23).

وتطورت المعارضة لمرجعية علي خامنئي إلى مستوى نظرية ولاية الفقيه ذاتها، وتجددت الطروحات في إيران وخارجها حول المضمون الحقيقي لولاية الفقيه المطلقة وتقصي جذور النظرية ومسألة انتشارها في الوسط الفقهي الشعبي على امتداد التاريخ.

ب-إعادة مراجعة نظرية ولاية الفقيه:

إن إعادة مناقشة مسألة ولاية الفقيه على المستوى النظري داخل إيران ارتبطت في جزء منها بمرحلة الانفتاح التي صاحبت سيطرة التيار الإصلاحي على السلطة في التسعينات، وتبع هذا التطور تزايد الاهتمام الدولي بمستقبل العلاقات مع النظام الإيراني مما سمح بفرص أكبر لدراسة جوانب متعددة متعلقة بالفكر السياسي الشيعي، وتعد كتابات آية الله منتظري وأحمد الكاتب ومحسن كدبور من أهم الكتابات التي أثارت ردود أفعال من داخل المؤسسة الدينية(24).

وقد دعا آية الله منتظري إلى إعادة النظر في ولاية الفقيه المطلقة التي لم يتم العثور عليها لا في الكتاب والسنة ولا في حكم العقل، وإن الدستور الإيراني ليس قرآنا منزلا من الله لا يمكن تعديله مثيرا إلى تغير الأوضاع في إيران اليوم والحاجة إلى إعادة النظر في توجهات الثورة الإسلامية، ويرى منتظري في كتابه حول ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، أن دور الولي الفقيه يقتصر على المسائل الدينية ومراقبة طريقة سير المجتمع، أما مسألة الحكم فيترك لرجال السياسة(25).

وشكك أحمد الكاتب في أصول نظرية النص على الإمام وتعم الأساس الذي نقل عنه فقهاء الشيعة ولاية للفقهاء نيابة عن الأئمة المنصوص عليهم. وتوصل الكاتب من خلال دراسته للأصول التاريخية للفكر الشيعي إلى أن المنهج الذي طبقه الإمام اعتمد على الشورى بشكل رئيسي ولم يحتج أي منهم (الأئمة المعصومون) ليطالب بشرعية ولايته على المسلمين(26).

أما محسن كديور الذي ينتمي إلى المؤسسة الدينية الرسمية فيصل بعد دراسته للفكر السياسي الشيعي حول مسألة الحكم إلى أن نظرية الولاية المطلقة للفقيه ليست النظرية الوحيدة للحكم، كما أنها لم تحظ بإجماع أو باتفاق في داخل الحوزات العلمية، ولا تمثل أصلا أو فرعا من فروع الدين، والتراث الإسلامي في القرآن والسنة والإجماع والعقل لا يلزمان جماعة المسلمين بقبولها. وقد هاجم كديور الأساس الفلسفي والديني لدواة الفقهاء وانتقد تقييد الحريات باسم الدين(27).

ثانيا: المعارضة السياسية.

مثلت مسألة ولاية الفقيه أهم النقاط الخلافية بين المراجع الدينية بعد إعلان الجمهورية الإسلامية وسرعان ما انتقلت المعارضة الدينية إلى الحركات السياسية، حيث تحولت بعض القوى المعارضة لحكم الشاه إلى قوى معارضة لحكم ولاية الفقيه، غير أن الأوضاع المتردية التي شهدتها إيران أواخر 1979 من عصيان قبلي والتهديد بالثورة المضادة، والتفكك

الاجتماعي والسياسي العام، والأزمات الاقتصادية الحادة، العزلة الدولية والتهديدات الخارجية أدت إلى التطرف السياسي من قبل النظام الوليد. ودفع بالمتطرفين السياسيين من علماء الدين إلى الإمساك بقوة على السلطة السياسية[28]، وتصفية كافة القوى السياسية التي لا تشاركها رؤاها العقدية والفكرية والسياسية من العملية السياسية[29].

وسيطرت نخبة رجال الدين بقيادة آية الله الخميني على كل جوانب اتخاذ القرار وهيمنت نظرية الوالي الفقيه على الحياة السياسية والمؤسسات الحاكمة، وانعزال الاتجاهات التي تميل إلى الديمقراطية بعيدا عن مواقع السلطة، فإنه فرضت قيود صارمة على الحقوق الديمقراطية التي يكفلها الدستور الإيراني كحرية التعبير وحرية التجمع والمشاركة في الحياة السياسية، ونتيجة لانهيار الحواجز القانونية والدستورية ظهر نوعان من رد الفعل أحدهما مثلته الشريعة العلمانية والاتجاهات اليسارية في المجتمع الإيراني، وكان رأي الغالبية منهم بوجوب الفصل كليا بين الدولة والدين، واحتج العلمانيون بوجود تعارض بين الإسلام والديمقراطية وأن الإسلام كديانة لا يتوافق مع المؤسسات الديمقراطية للحكم، أما الاتجاه الثاني فعارض نظرية ولاية الفقيه لكنه قال بتوافق الإسلام مع الديمقراطية، وبضرورة إقامة مؤسسات ديمقراطية وفقا لإطار الأعراف والقيم التي يعتنقها المجتمع الإيراني[30].

وتتوزع عموما التركيبة السياسية المعارضة في إيران إلى قسمين هما:

أ- قسم من خارج النظام

وقد عارض النظام السياسي القائم في إيران عقب الثورة ويسعى لتغيير الصيغة التي يقوم عليها حاليا بشكل جذري أو بضم قوى دينية وقومية وفكرية مختلفة تتجلى في:

– التيار الملكي: والذي يتزعمه رضا بهلوي نجل الشاه السابق وينشط في الولايات المتحدة الأمريكية والاتجاه الأوروبي، ويفتقد للشعبية ويؤخذ عليه عداؤه للعرب.

– التيار القومي (الفارسي):ويوجد هذا التيار داخل وخارج إيران ولا يقل خطابه العدائي للعرب عن التيار الملكي وهو متعصب جدا للقومية الفارسية.

– تيار القوميات في الفارسية: ويضم الأتراك، والأذريين والأكراد والعرب الأهواز والبلوشي والتركمان، ويطالب هذا التيار العريض بالحصول على الحقوق القومية في إطار إيران، إما بحكم ذاتي أو فدرالي، ويوجد من يطالب بحق تقرير المصير، ويتمركز هذا التيار في داخل وخارج إيران[31].

– التيار السياسي: ويتألف من كافة الأحزاب والحركات اليسارية المختلفة وقد هاجر كثير من رموز هذا التيار من إيران عقب تصفية القيادة السياسية له، ولكن لا يزال المعتدلون منه ينشطون داخل إيران والبعض الآخر يعمل بشكل سري ومسلح مثل منظمة فدائي الشعب وحزب ثورة الشيوعي، ومنظمة طريق العمل والحزب الشيوعي العمالي.

وقد جرى مؤخرا إعادة ترتيب صفوف المعارضة في الخارج في إطار تحالفين رئيسيين هما: اتحاد الجمهوريين الإيرانيين «اتحاد جمهوري خواصان إيران»، واتحاد الجمهوريين الديمقراطيين العلمانيين«اتحاد جمهوري خواصان دموكراتولائيك». ويضم التحالف الأول مجموعات يسارية ووطنية وقومية ودينية تعيش في المنفى، ويهدف إلى التغيير السلمي والديمقراطي للحكم ولذلك يدعم جهود التيار الإصلاحي في تحسين النظام من الداخل، أما التحالف الثاني يطالب بتغيير شامل[32].

ب-قسم من داخل النظام.

برزت هذه المعارضة في فترة التسعينات بوصول التيار الإصلاحي إلى السلطة وقد حاول إصلاح النظام السياسي الإيراني ومؤسساته وتوفير هامش الحريات وتوسيع المشاركة السياسية وبناء مجتمع ديمقراطي ليبرالي أكثر تسامحا واعتدالا وانفتاحا على العالم الخارجي من خلال تمركزه في السلطة.

وساهمت ظهور المعارضة من الداخل في زيادة حدة الجدل الدائر حول الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية في المجتمع الإيراني وهذا لتوفر عدة عوامل ساعدت على وجود هذه البيئة أهمها وفاة آية الله الخميني عام 1989، واتضاح طبيعة السياسة الحكومية المنتهجة من التيار الديني المتشدد أمام قطاع كبير من المجتمع الإيراني خاصة في مجالات الحرية والحقوق، وفرضها لمزيد من القيود، وانتهاك السلطات لحقوق الشعب الدستورية، وتنامي الوعي السياسي للشعب بنزعة وانحراف السلطات الحاكمة نحو الحكم الديكتاتوري[33].

ويتتبع مسار المعارضة السياسية في إيران عقب الثورة نجد أكثرها تأثيرا على مستوى النظام والمجتمع وحتى التيار الإصلاحي في فترة التسعينات حركة تحرير إيران بقيادة مهدي بازركان (رئيس وزراء الحكومة المؤقتة بعد الثورة الإيرانية) والتي ضمت مجموعة من المثقفين المسلمين الذين عبروا عن مواقفهم من التطورات السياسية الحاصلة بعد الثورة من خلال اللجوء إلى الحجج الإيديولوجية المضادة المستقاة من العقيدة الإسلامية للدفاع عن القيم الديمقراطية في الحكم والمجتمع مثل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودافعت الحركة عن مفهوم الحكومة الإسلامية ذات المؤسسات الديمقراطية، وعلى حقوق الشعب في المشاركة في الشؤون السياسية والاجتماعية، وعارضت تركيز السلطة في يد الولي الفقيه[34].

وتشكلت في الواقع معارضة مهدي بازركان من داخل النظام عندما تولى رئاسة الوزراء في فيفري 1979، وحصل خلالها خلاف بين حكومة بازركان والمجلس الثوري حول نقطتين جوهريتين هما النظام التشريعي والدستور، حيث أعتبر الفقهاء أن الشريعة يجب أن تشكل النظام التشريعي، لكن بازركان والاتجاه الليبرالي المؤيد له رأى أن النظام التشريعي يجب أن يعبر عن حقوق الإنسان وخصوصا مبدأ المساواة أمام القانون، وتطبيق الإصلاحات الدستورية وحسم النقاش في هذه النقطة عندما شكل الخميني المحاكم الثورية وجعلها خارج سيطرة وزارة العدل وشجع المحاكم الشرعية على تطبيق الشريعة. [35]

ونشب الخلاف الثاني على وضع الدستور بمثابة الدساتير مع قبول المنصب الشيعي مذهبا رسميا للدولة، لكن تصميم الدستور كان علمانيا، ويعتبر أن الشعب هو المصدر الرئيسي للسلطة يقوم على الفصل بين السلطات مع وجود رئاسة قوية تقود مركزية الدولة وترفض الحكم الذاتي. ورد الخميني على مشروع الدستور بدعوة المجلس الشورى إلى تشكيل مجلس للخبراء مهمته كتابة دستور جديد للجمهورية، وبنجاح التيار الديني في الحصول على أكثر من ستين مقعدا من مجلس الخبراء من أصل ثلاثة وسبعين مقعدا تقرر صياغة دستور جديد ينقل مفهوم السيادة من الشعب إلى العلماء، بمعنى آخر تم تبني الدستور مفهوم ولاية الفقيه كمصدر للسلطة وتفوق هذه السلطة من حيث الصلاحيات سلطات الدولة الثلاث.

ويعد استقالة مهدي بازركان في نوفمبر 1979 بعد أزمة الرهائن في سفارة الأمريكية تحول إلى المعارضة السياسية من خارج النظام من خلال حركة تحرير إيران والتي تعرضت القضية تقييد الحريات في ظل حكومة ولاية الفقيه، ولجأت إلى اقتفاء الشرعية على حرية التعبير والدفاع عنها من منطلق المبدأ الإسلامي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[36]، واستندت بشدة الحركة إلى هذا المبدأ أثناء الحرب الإيرانية العراقية كوسيلة لتوجيه النقد إلى سياسة الحكومة في إدارة الحرب[37] والتدخل الواسع للمؤسسة الدينية في شؤون الحرب ومناقشة قدرة إيران على الاستمرارية في الحرب خاصة بعد هجوم الأهواز الذي كلف إيران خسائر فادحة، كما تأثر الأداء السياسي بالأزمة الاقتصادية الحادة عام 1986 مما قاد إلى هزائم عسكرية متتالية على الجهة عام 1987 دفعت إيران للموافقة على قرار الأمم المتحدة رقم 598 لوقف إطلاق النار وإنهاء حالة الحرب

عام 1988[38].وبهذا استدلت حركة تحرير إيران بأن الحرب العراقية – الإيرانية أكدت الحاجة الضرورية لإشراك الشعب في توجيه أي قرار سياسي.

وفي تطرقها لخصائص المجتمع المنغلق والمنفتح رأت حركة تحرير إيران بأن المجتمعات المنغلقة تسودها حالة عدم الاستقرار وتلجأ إلى ممارسة الضغوط ووسائل القمع – حين تنجح الحكومات في المجتمعات المنفتحة في ترسيخ دعائها وتوفير الحريات وضمانها، وزيادة مشاركة المواطنين في السياسة وتأييد الحكومة. كما تناولت الحركة مسألة حرية المجتمع في إطار الحكم الإسلامي بأسلوب مختلف وذلك بالاستناد إلى القرآن والتقاليد الإسلامية (السنة) وأكدت على أن تعاليم الإسلام تكفل كل أفراد المجتمع الإسلامي حقوقهم وحرياتهم لأن الحكومة الإسلامية هي ديمقراطية بطبيعتها[39].

وانتقد مهدي بازركان أسلوب رجال الدين والخميني في ممارسة الدولة المطلقة في إطار نظرية ولاية الفقيه، وبفرض الطاعة التامة على الشعب لإتباع الزعيم بدون نقاش أو مساءلة، كما شكك فيما طبيعة العلاقة القائمة بين المرجع (مصدر التقليد عند الشيعة) وبين إتباعه التي حولها الخميني إلى قيود على حرية الفكر والتعبير وتوجيه النقد[40].

واستغل الخميني حادثة نسف منظمة مجاهدي خلق عام 1981 المقر الرئيسي للحزب الجمهوري الإسلامي في طهران قتل فيه 73 شخصا من بينهم آية الله ب بهشتي و4 وزراء، و27 نائبا في البرلمان و7 مساعدين للوزراء، للقضاء على كل قوى المعارضة السياسية حيث قامت الحكومة بعملية واسعة من الاعتقالات في صفوف القوى المناوئة للاتجاه الديني، وتم إعدام 100 معارض من الاتجاهات السياسية العلمانية المختلفة خلال شهر واحد، وبحدوث انفجار آخر في أوت 1981 قتل فيه الرئيس الجديد محمد علي رجائي ورئيس وزرائه بهناور تصاعدت عملية التصفيات والإعدامات لـــ 1200 شخص آخر من المعارضة، وبذلك كان محور العلاقة السياسية بين السلطة والمعارضة هو العنف والعنف المضاد[41].

وقد تم القضاء في هذه المرحلة على قوى المعارضة غير الدينية بقيادة ببني صدر وحركة تحرير إيران، وعموما ترجع أسباب انكسار المعارضة السياسية في فترة الخميني إلى الاعتبارين التاليين:

أ–**ضعف المعارضة:** لم تستطع قوى المعارضة السياسية السلمية (التيار الليبرالي) التأثير على سياسات النظام والنفوذ المتزايد لرجال الدين وسيطرتهم على مؤسسات الدولة، أو حتى الحفاظ على استمرار وجودها في الحياة السياسية واضطرارها إلى العمل السري بسبب عدم قدرتها على بناء تنظيم سياسي أو حزب يستطيع مواجهة الحزب الجمهوري الإسلامي، ووجود مؤسسات قوية ومنظمة مؤيدة للنظام وتعمل في إطار البيئة الداخلية له بصورة شبه رسمية مثل الحرس الثوري ومؤسسة المفقودين ومؤسسة الشهيد[42]. وانعكست هذه السمات على عدم تجانس المعارضة وتشتتها وفشلها في تحطيم نظرية ولاية الفقيه كمصدر لشرعية النظام السياسي[43].

ب–سياسات النظام القمعية: وظف النظام السياسي آليتين فعالتين لإضعاف قوى المعارضة والقضاء عليها وهما:

– **الآلية الإيديولوجية:** حيث يمتلك النظام القدرة على تقديم معارضة في صورة سيئة تلائم منظومة القيم السائدة في المجتمع الإيراني عقب الثورة، فاتهمت القوى اليسارية بالإلحاد والخيانة والقوى الليبرالية بالعلمانية الرجعية والعمالة للدول الغربية المتآمرة على إسقاط النظام السياسي.

وتؤسس هذه الآلية على قاعدة إيديولوجية وأحيانا أسطورية من التضحية والشهادة في سياق الجماهير يستغلها القائد (الخميني) لحماية هذه الأسطورة ضد أعداء النظام، مما يجعل السلطوية تتمتع بالشرعية إذ تكتسب عملية إقصاء منتقدي النظام

شرعية كبيرة وتجعل للمعارضة سياقا ثقافيا خاصا نعيش داخله وهو التحرك في مساحة الحقوق التي يسمح بها التيار الديني المتشدد[44].

– **الآلية العنيفة:** لجأ النظام الإيراني إلى استخدام العنف للقضاء نهائيا على قوى المعارضة السياسية ففي عام 1981 صادق البرلمان على قانون يجعل من نقد المعارضة للحكومة عبر الصحف والخطب جريمة ضد النظام، كما شهدت الفترة ما بين 1979 و1989 تصاعدت عمليات الاعتقالات السياسية والإعدام والاغتيالات السياسية[45] التي مارستها السافاما (وزارة المخابرات الإيرانية) والحرس الثوري والمحاكم الثورية واللجان الثورية[46].

وقد برر النظام السياسي لجوءه إلى العنف بأنه دفاع شرعي عن الثورة ضد ما أسماه إرهاب الجماعات المعارضة خاصة المسلحة، واختلطت بهذا التبرير مفاهيم الثورة والثورة المضادة والإرهاب والارهاب المضاد[47]. وانخفضت وتيرة العنف الحكومي ضد قوى المعارضة في منتصف الثمانينات بسبب ظروف الحرب العراقية الإيرانية والحاجة إلى توحيد كل القوى للتصدي للتهديد الخارجي، وعدم رغبة الخميني في خوض مواجهة على جبهتين داخلية وخارجية.

وبوفاة الخميني تبلورت معارضة جديدة قادها التيار الإصلاحي عندما سيطر على مجلس الشورى في فترة الرئيس محمد خاتمي عام 1997 وفشل في تصحيح الأوضاع السياسية والإجراءات الحكومية التي حكمت الحياة السياسية كقانون الصحافة وما رافقه من رفض مجلس صيانة الدستور لترشح العديد من الشخصيات الإصلاحية لانتخابات مجلس الشورى. وشكلت هذه المعارضة في إطار النظام السياسي لاعترافها بالنظام والدستور، ومبدأ ولاية الفقيه وقيم الثورة.

وفي فترة رئاسة أحمدي نجاد برزت معارضة مختلفة تماما عن سابقاتها من حيث انبثاقها من مؤسسات الدولة نفسها (معارضة مؤسسية) شاركت بها شخصيات تقلدت مناصب عليا في مراكز صنع القرار كمجتمع تشخيص مصلحة النظام، ومجلس خبراء القيادة ومجلس الشورى، والمفتش العام للمرشد وجماعة مدرسي الحوزة الدينية في قم وأئمة الجمعة والجماعة ومراجع دين. وتملك هذه المعارضة إطارا ومطالب وهوية مختلفة تماما لأنها استهدفت الحكومة وأداء الرئاسة القيادة أحمدي نجاد وليس النظام بكامله، فهي تؤمن بالجمهورية الإسلامية والدستور، والمؤسسات الدستورية، ومبادئ الإمام الخميني، وقيادة المرشد علي خامنئي[48].

خاتمة:

بنيت الدولة الإيرانية على أساس قوتين سياسيتين، دينية ومدنية (جمهورية)، ونص الدستور الإيراني على أهمية كل منهما بنفس الدرجة، باعتبارهما مصدرين أوليين للسيادة، بمعنى السيادة لله من جهة والسيادة للشعب من جهة ثانية.

و تعتبر نظرية ولاية الفقيه في الواقع الأساس الدستوري لبناء شكل الدولة الإسلامية الإيرانية، وطبيعة النظام السياسي الإيراني انطلاقا من مضامين الولاية الفقهية والسياسية المطلقة. وقد خلقت هذه النظرية الفقيه نوعا من الوحدوية الثيوقراطية لتحل محل التعددية الشيعية التقليدية المعطاة لمراجع التقليد، مما أدى إلى بروز معارضة دينية من داخل وخارج النظام السياسي للصلاحيات الواسعة التي منحت من الدستور الإيراني للولي الفقيه ومركزية القرار الفقهي والسياسي.

وامتدت هذه المعارضة مع تطور ممارسات النظام السياسي الإيراني إلى الدعوة لإعادة مراجعة شكل النظام الإسلامي السياسي برمته، وحدود الحرية السياسية في إطاره، وإعادة تفسير مفهوم الولي الفقيه وتحديد مسؤولياته وحصرها في المسائل الفقهية.

الهوامش:

[1] وليد محمود عبد الناصر، «عشرون عاما بعد الثورة، إيران وإشكالات التحول من الثورة إلى الدولة»، **السياسة الدولية**، العدد 157، 2004. ص 9–10.

[2]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993)، ص 249.

[3]عبد الغني عباد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 248–249.

[4]المرجع نفسه، ص 250.

[5]خالد مسعود العواملة، الثورة الإيرانية وشرعية النظم السياسية العربية،(رسالة ماجستير في العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 1992)، ص 124.

[6]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993)، ص 249.

[7]عبد الغني عباد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 248–249.

[8]المرجع نفسه، ص 250.

[9]خالد مسعود العواملة، الثورة الإيرانية وشرعية النظم السياسية العربية،(رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1992)، ص 124.

[10]علاء أبو زيد، « ولاية الفقيه، تطور الفكرة من الثورة إلى الدولة»، في كتاب **تطور الأفكار السياسية الآسيوية في القرن العشرين**، تحرير سيف الدين عبد الفتاح والسيد صدقي عابدين (جامعة القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، 2001)، ص 395.

[11]أمل كامل حمادة،الخبرة الإيرانية في الانتقال من الثورة إلى الدولة، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2007)، ص 234.

[12]أمية حسين أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من 1924–1979 (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987)، ص 370–371.

[13]محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، (الإسكندرية: المكتب المصري الحديث، 1983)، ص277.

[14]فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987)، ص 147.

[15]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، مرجع سابق، ص 251.

[16]مهدي نور بخش، «الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة»، في كتاب **إيران والخليج**، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1996)، ص 52.

[17]سلطان محمد النعيمي، **الفكر السياسي الإيراني، جذوره، روافده، أثره** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2004)، ص 61

[18]أمية حسني أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من 1924–1979، مرجع سابق، ص 371.

[19] المرجع نفسه، ص 373.

[20] مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، مرجع سابق، ص 586.

[21]المرجع نفسه، ص 588.

[22]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، مرجع سابق، ص 177.

[23] المرجع نفسه، ص 249.

[24] مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، مرجع سابق، ص 58.

[25]أمل كامل حمادة، الخبرة الإيرانية في الانتقال من الثورة إلى الدولة، مرجع سابق، ص 235.

[26]فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة، تطور الفكر السياسي الشيعي** (القاهرة: دار الكنوز الأدبية، 1995)، ص 292.

[27] نيفين عبد المنعم، **صنع القرار في إيران، العلاقات العربية – الإيرانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2002)، ص84-85

[28]أمل كامل حمادة، الخبرة الإيرانية في الانتقال من الثورة إلى الدولة، مرجع سابق، ص 235.

[29]محمد عباس ناجي، العلاقة بين المؤسسات المنتخبة والمؤسسات المعينة وأثرها على عملية صنع القرار في النظام الإيراني، (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2011)، ص 25.

[30]أمل كامل حمادة، الخبرة الإيرانية في الانتقال من الثورة إلى الدولة، المرجع نفسه، ص 236.

[31] محسن كديور، **نظريات الحكم في الفقه الشيعي، بحوث في ولاية الفقيه** (بيروت: دار الجديد، 1996)، ص 13.

[32] باكينام الشرقاوي، قوة الدولة وبرامج التكيف الهيكلي، دراسة مقارنة للحالتين التركية والإيرانية، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2000)، ص 206.

[33] أنور قاسم الخضري، الفكر السياسي الإيراني بين الإصلاحيين والمحافظين، **التقرير الاستراتيجي السابع**،2010 ص 35.

[34]مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، مرجع سابق، ص 51-52.

[35]محمد السيد سليم، نيفين عبد المنعم، **العلاقة بين الديمقراطية والتنمية** (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، 1997)، ص 472

[36] أنور قاسم الخضري، الفكر السياسي الإيراني بين الإصلاحيين والمحافظين، مرجع سابق، ص 43.

[37] مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، مرجع سابق، ص 61.

[38]مجيد محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ترجمة ص.حسين(بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010)، ص252.

[39]أحمد سعيد تاج الدين، إسماعيل خليل، **التقرير الإيراني، إيران وتطورات الشأن الداخلي** (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، 2009)، 26

[40] خالد مسعود العواملة، الثورة الإيرانية وشرعية النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص231.

[41] مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، مرجع سابق، ص 53-54

[42]أمنية حسني أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من 1924-1979، مرجع سابق، ص 253.

[43]مهدي نور بخش، الدين والسياسة والاتجاهات الإيديولوجية في إيران المعاصرة، المرجع السابق، ص 59.

[44] سامح راشد، «الثورة الإيرانية بعد 25 عاما، تحولات الدولة والمجتمع»، **السياسة الدولية**، العدد 157، جويلية 2004، ص55.

[45]منال محمد أحمد، **إيران من الداخل، تحولات القياد السياسية من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية** (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، 2009)، ص 210.

[46]طلال صالح بنان،« معضلة التعايش بين ولاية الفقيه والديمقراطية»، **السياسة الدولية**،العدد 155، 2004. ص 1.

[47]أمية حسني أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من 1924-1979، مرجع سابق، ص 247.

[48]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية الإيرانية، مرجع سابق، ص 252-253.

[49]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية الإيرانية، نفس المرجع السابق، ص 254.

[50]منال محمد أحمد، إيران من الداخل، مرجع سابق، ص 210.

[51]باكينام الشرقاوي، الظاهرة الثورية الإيرانية، مرجع سابق، ص 255.

[52] محمد صالح صدقيان،«الخريطة الإيرانية السياسية... تحولات ما بعد الأزمة»، **السياسة الدولية**، العدد178، اكتوبر 2009، ص 129.